

Protestantisches Christentum in der postmodernen Moderne

Versuch einer Identitätsbeschreibung¹

Georg Pfeleiderer

1 Orientierungsversuche

1.1 Im Dickicht der Phänomene

„Berichterstattungen über religiöse Bewegungen haben ihre große Schwierigkeit. ... Die Wandlungen der religiösen Stimmungen und die Bildung verschiedener Gruppen liegt so sehr im Dunkel und in der Mannigfaltigkeit des persönlichen Lebens, daß immer erst die Ergebnisse nach langer verborgener, unterirdischer Ausbreitung hervortreten und die eigentlichen letzten Quellen fast niemals zu fassen sind.“ Und erst in „erkennbar hervortretenden Persönlichkeiten oder ... einflußreichen Büchern ... brechen doch die dunkel empfundenen und langsam zusammenstrebenden Kräfte erst ans Licht.“²

Der Sprachstil verrät den Autor; er ist von gestern. *Ernst Troeltsch* wurde zitiert, sein Aufsatz „Aus der religiösen Bewegung der Gegenwart“, verfaßt im Jahr 1910. Der Stil ist von gestern; die Sache, um die es geht, und die Analyse, die sich ihr widmet, durchaus nicht. Die zitierten Sätze der Beschreibung hinterlassen einen leicht zwiespältigen Eindruck: Zu der Differenziertheit, mit der hier genetische Prozesse skizziert werden, stehen die hydrologischen und organologischen Naturbilder, deren sich die Beschreibung bedient, in einem etwas spannungsvollen Verhältnis: „Dunkel empfundene und langsam zusammenstrebende Kräfte brechen ans Licht.“ Pflanzen wachsen so, aber keine Kulturpflanzen. Deren Wachstum ist zwar auch verborgen, gleichwohl ist es berechenbar, geplant. Hier wird Wildwuchs beschrieben.

„Im Dschungel der neuen Religiosität“, so lautet der Titel einer Studie

¹ Der nachfolgende Text stellt die überarbeitete Fassung eines Vortragsmanuskripts dar, das bei einer Tagung des „Arbeitskreises Weltanschauungsfragen“ der Evangelischen Akademie Baden vorgetragen wurde. Die Tagung trug den Titel: „Ich such' mir meine Religion selber!“ Die Herausforderung neuer religiöser Szenen und Sekten.“ Die Veranstaltung fand vom 6. – 8. Juni 1994 in Karlsruhe-Durlach statt.

² *E. Troeltsch*, *Aus der religiösen Bewegung der Gegenwart* (1910), in: *ders.*, *Zur religiösen Lage, Religionsphilosophie und Ethik. Gesammelte Schriften*, Tübingen 1913, S. 22–44, hier: S. 22.

über die religiöse Situation unserer Zeit.³ Die Metaphorik des Urwalds drängt sich offenbar auch achtzig Jahre nach *Troeltsch* noch auf. Die vielfältigen Formen, in denen sich die Religiosität der Gegenwart darbietet, wirken auf den akademischen Betrachter damals wie heute verwirrend, ihre Wurzeln scheinen weithin verborgen und eben darum aufklärungsbedürftig.

„Dschungel“ ist eine ob ihrer Dunkelheit erhellende Metapher. Der Dschungel ist das Negative der Zivilisation. Für Angehörige der Zivilisation ist der Dschungel von jeher das *Mirandum*, in dessen Dunkel es Licht zu bringen gilt – das Licht aufgeklärter Vernunft. Der Dschungel entzieht sich solcher Aufklärungsarbeit aber auch. Das Dunkel des Dschungels macht angst und fasziniert zugleich.

Die neue Religiosität blüht „im Dickicht der Städte“. Sie ist Produkt und Ausdrucksform einer Segmentierung von Lebenswelten, des Entzogen-seins oder des Sichentziehens individueller religiöser Sinnentwürfe gegenüber dem Forum einer aufklärerischen Vernunft. Auf dem Forum, auf dem Markt, zwar bietet man sich an, aber der Markt ist nicht das Gericht, ist nicht forensisch, sondern ein Basar. Markt der Möglichkeiten. Das Gesetz des Dschungels ist das Gesetz des Marktes: „survival of the fittest“.

Eine photographische Darstellung des religiösen Dschungellebens kann und soll im folgenden nicht geleistet werden. Auch eine kartographische Vermessung des religiösen Dschungels ist nicht geplant. Lediglich einige Koordinaten einer solchen Vermessung gilt es anzulegen. Dessen bedarf es; denn die nachstehenden Überlegungen verfolgen einen normativen Zweck. Sie fragen nach dem Christentum in der „Postmoderne“, genauer, nach der protestantischen Identität des Christentums in der „Postmoderne“⁴.

Hinsichtlich jener Koordinaten dürfte der Befund unstrittig sein, daß die Gegenwart durch ein Fortschreiten des die Moderne insgesamt charakterisierenden „Säkularisierungsprozesses“ gekennzeichnet ist. Dieser ist jedoch keineswegs umstandslos als ein Prozeß der Verweltlichung, des Verlusts von Religion, zu beschreiben. Richtig ist aber sicherlich zweierlei: Erstens nimmt die soziale Bindungskraft der religiösen Großinstitutionen weiter ab, zweitens schreitet der Prozeß der Ausdifferenzierung, Individualisierung und Segmentierung religiöser Ausdrucksformen weiter voran.

Zum ersten Moment dieses Prozesses, also zum fortschreitenden Abbau der sozialen Relevanz traditioneller kollektiver Religionsformen sei nur an folgende Indizien erinnert: 1. Die Großkirchen verlieren nachwievor mehr oder weniger kontinuierlich an Mitgliedern.⁵ 2. Die Exponenten der

³ G. Schmid, *Im Dschungel der neuen Religiosität. Esoterik, östliche Mystik, Sekten, Islam, Fundamentalismus, Volkskirchen*, Stuttgart 1992.

⁴ „Postmoderne“ schreibe ich dabei in Anführungszeichen, die noch zu klären sein werden.

⁵ Nach einem markanten Diktum *Trutz Rendtorffs* würden allerdings „die Leute auch aus dem Staat austreten, wenn sie könnten“. Das Faktum, daß die Kirchen mit dem Problem des Mitgliederschwunds nicht alleine stehen, sondern es mit den

institutionalisierten Präsenz der Kirchen in der Öffentlichkeit scheinen zunehmend unter Rechtfertigungsdruck zu geraten.⁶ 3. Die dogmatisch definierten Konfessionsgrenzen und -unterschiede unterliegen einem zunehmenden Plausibilitätsverlust. 4. Der Besuch der kerngemeindlichen Veranstaltungen, insbesondere des sonntäglichen Normalgottesdienstes, stagniert auf einem statistischen Niveau, das zumindest im Hinblick auf die hohe Bedeutung, die diesen Veranstaltungen traditionell theologisch zugeschrieben wird, problematisch ist. 5. Der Homogenitätsdruck, der traditionell auf der Ausübung öffentlicher religiöser Praxis lag, nimmt ab.⁷

Die Indizien für das zweite Moment des Gestaltwandels der Religion, Ausdifferenzierung und Individualisierung religiöser Ausdrucksformen, sind ebenfalls hinlänglich bekannt.⁸ Im einzelnen gilt: 1. Traditionelle religiöse Praktiken und traditionelle Begründungsmuster religiöser Praxis werden zunehmend nur dann noch akzeptiert, wenn sie mit individuellen Sinnentwürfen kompatibel erscheinen. 2. Unter den traditionellen Formen christlicher Religionspraxis wird selektiert.⁹ 3. Individuelle religiöse Überzeugungen werden hinsichtlich ihrer materialen Bestände zunehmend heterodoxer¹⁰, synkretistischer und eklektischer.¹¹ Typisch für die

meisten gesellschaftlichen Großorganisationen teilen (Gewerkschaften, Parteien), ist bekannt, ändert am Sachverhalt jedoch nichts; es hat aber Einfluß auf strategische Überlegungen, wie ihm zu begegnen sei.

⁶ Zu denken ist an den Einzug der Kirchensteuer durch die Finanzämter, die Existenz theologischer Fakultäten an staatlichen Hochschulen, den Religionsunterricht an öffentlichen Schulen, die vertraglich geregelte Präsenz der Kirchen in den öffentlich-rechtlichen Medien, die Militärseelsorge etc.

⁷ Indikatoren dafür sind die zunehmende Zahl nichtkirchlicher Bestattungen oder in gewissem Maße auch der Feuerbestattungen, die zunehmende Zahl nichtreligiös formulierter Familien-, insbesondere Todesanzeigen.

⁸ Für detaillierte Nachweise vgl. z. B. H. Barz, *Postmoderne Religion. Die junge Generation in den Alten Bundesländern. Jugend und Religion 2*, Opladen 1992.

⁹ Ein erstaunlich stabiles, hohes Maß an sozialer Akzeptanz genießen bekanntlich Kasalgottesdienste. Die Wahrnehmung der religiösen Dimension elementarer Lebenssituationen (rites de passage) ist im wesentlichen ungebrochen. Kirche wird für die meisten ihrer Glieder immer mehr zur „Kirche bei Gelegenheit“. Vgl. M. Nüchtern, *Kirche bei Gelegenheit. Kasualien – Akademiearbeit – Erwachsenenbildung*. (Praktische Theologie heute, hrsg. v. G. Bitter u. a. Bd. 4), Stuttgart/Berlin/Köln 1991.

¹⁰ Vor einigen Jahren schon hat der amerikanische Religionssoziologe Peter L. Berger davon gesprochen, daß das religiöse Verhalten der Gegenwart generell durch einen „Zwang zur Häresie“ gekennzeichnet sei. (P. Berger, *Der Zwang zur Häresie. Religion in der pluralistischen Gesellschaft*, Frankfurt/M. 1980.) „Häresie“, griech. haireisis, bedeutet ja ursprünglich „Wahl“, „Überzeugung“. Die Häretiker sind diejenigen, die sich selbst eine Glaubenswahrheit erwählen, statt sich an die objektive Wahrheit des Dogmas anzuschließen. Eine solche objektive Wahrheit des Dogmas hat in der Moderne einen drastischen Plausibilitätsschwund erlitten.

¹¹ Der Eklektizismus und Synkretismus der religiösen Postmoderne läßt sich an einem vergleichsweise frühen Dokument gut aufzeigen, an Jack Kerouacs Roman „Nightbeat“, der aus den späten fünfziger Jahren stammt. Hier läßt Kerouac „eine seiner Hauptfiguren auf die Frage, zu wem er eigentlich bete, antworten: „Ich bete zu meinem kleinen Bruder, der gestorben ist, und zu meinem Vater und zu Buddha und zu Jesus Christus und zur Jungfrau Maria. ... Ich bete zu diesen fünf Men-

religiöse Szene der Gegenwart ist die als ihr Bildungsprinzip funktionierende „Bastelmentalität“¹², der Hang zur „Bricolage“¹³.

Zusammenfassend läßt sich sagen: nicht Orthodoxie ist für immer mehr Menschen der in Sachen Religion leitende Gesichtspunkt, sondern gewissermaßen „Autodoxie“, soll heißen: nicht mehr die Normen einer traditionellen Autorität werden als bindend akzeptiert, sondern subjektive Evidenz hat das letzte Wort.

Der Bedeutungsgewinn, den die Maxime „subjektive Evidenz“ in der Gegenwart erfährt, kann anzeigen, daß die Bewertung dieser Entwicklung (so sie denn zutreffend beschrieben ist), aus protestantisch-theologischer Sicht zumindest nicht leicht fällt. Der Geltungsverlust tradierter Formen einer institutionalisierten „fides implicita“ und die zunehmende Wertsteigerung „autodoxer“ Religiosität können in einer reformatorischen Perspektive offensichtlich nicht von vornherein nur negativ beurteilt werden.

1.2 „Hase und Igel“ oder: das Dilemma des volkskirchlichen Protestantismus

Der beschriebene Prozeß ist als Folge desjenigen geistigen und gesellschaftlichen Gesamtprozesses zu verstehen, den die Aufklärung im 18. Jahrhundert eingeleitet hat, als dessen Folge und zugleich als Reaktion auf solche Folgen. Das Problem, das dem heutigen volkskirchlich verfaßten Protestantismus aus dieser Lage entsteht, besteht darin, daß es kein Problem ist, sondern ein Dilemma. Der moderne volkskirchliche Protestantismus findet sich vor zwischen moderner Aufklärungsrationa-
lität und postmodernem Individualitäts-, Erlebnis- und Betroffenheitskult. Die erste kultiviert die Begründungspflicht, letzterer hingegen Begründungen entzogene subjektive Evidenzen.

Der Eindruck drängt sich auf: Zwischen beiden Anspruchspotentialen wird der volkskirchliche Protestantismus der Gegenwart geradezu zerrissen. Er hetzt zwischen ihnen hin und her – wie der Hase im Grimmschen Märchen vom Hasen und Igel, und der doppelte Igel ruft immer schon: „Ich bin allhier“. Ein Igel sieht dem andern nämlich – wenigstens bei eiliger Betrachtung – zum Verwechseln ähnlich: Beide tragen sie die aufgestellten Stacheln des nur sich selbst verantwortlichen Individuums, beiden eignet jene selbstgewisse Kugeligkeit, an der die Antikritik des frommen Kirchenmannes – „homo incurvatus in seipsum“ – sich, um im Bild zu bleiben, nur eine blutige Pfote holt. Beide Igel blasen in das Horn:

schen“: zit. n. V. Drehsen, Vom Beat zur Bricolage. Synkretismus als jugendliches Protestverhalten, in: Neu glauben? Religionsvielfalt und neue religiöse Strömungen als Herausforderung an das Christentum. Hg. v. W. Greive und R. Niemann, Gütersloh 1990, S. 114–145, hier: S. 129.

¹² P. Gross, Bastelmentalität: ein „postmoderner“ Schwebezustand, in: T. Schmid (Hg.), Das pfeifende Schwein, Berlin 1986, S. 63–84.

¹³ Zu diesem Stichwort vgl. den genannten Aufsatz von V. Drehsen, Vom Beat zur Bricolage, (Anm. 11).

„Religion ist Privatsache“. Beim ersten Igel lautet der dazugehörige Refrain: „also hat die Religion sich aller Öffentlichkeitsansprüche zu begeben“. Beim zweiten Igel klingt der Refrain so: „also darf es in der Religion keine organisierenden Zentren geben, sondern jeder kann tun und lassen, was er will“¹⁴.

Die Igel sind sich auf den ersten Blick zum Verwechseln ähnlich, und trotzdem sind es wirklich zwei Igel, jedenfalls zwei Exemplare der Gattung Igel, sonst käme der arme Kirchenhase nicht so ins Schwitzen.

Der erste Igel fordert das Argument, er übt sich in Kirchen- und Religionskritik im Stil der Aufklärung. Diese ist im gegenwärtigen Kulturbetrieb nämlich durchaus kein Atavismus. Zwar ist die philosophische, die wissenschaftliche Kritik an Religion und Christentum weitgehend verstummt.¹⁵ Aber auf der Ebene popularisierter Wissenschaft, um die es hier vorrangig geht, weil sie der gelebten und organisierten Religion näher ist als die akademische Wissenschaft, feiert eine sich zumindest aufklärerisch gebärdende Rationalität fröhliche Urständ'. „Kriminalgeschichten des Christentums“, Enthüllungsliteratur aller Art über vermeintlich verdrängte oder vertuschte Kellerleichen der etablierten Kirchen verkaufen sich x-mal besser als biedere kirchengeschichtliche Handbücher; sich historisch-kritisch gebende Aufklärungsliteratur über die „wahren Ursprünge des Christentums“ und den „wahren Jesus“ (aus Qumran) lockt mehr Käufer als jede „Kirchliche Dogmatik“.¹⁶

Der zweite Igel pfeift auf die Argumente. Für ihn ist der verkopfte, rationalisierte Religionsbetrieb des volksskirchlichen Christentums ein rotes Tuch oder auch die weiße Fahne der Kapitulation ursprünglicher Religiosität. Religion und Irrationalität sind hier Synonyme, Religion und Gefühl, oder auch: Religion und eine eigene Form von Rationalität, die mit der wissenschaftlichen nur nach einem Paradigmenwechsel zu versöhnen ist, einem Paradigmenwechsel, den der Esoteriker selbst, versteht sich, schon vollzogen, den die rationalistischen Exoteriker der volksskirchlich organisierten Religion noch vor sich haben sollen.

Viele Hunde sind des Hasen Tod. Zwei ihrer Sache sichere Igel tun's nach der Moral jener Geschichte bekanntlich auch schon. Sie tun's nämlich dann, wenn der arme Hase in seiner Schlafmützigkeit auf den Trick des doppelten Igels hereinfällt. Dann ist der Hase in Wahrheit ein armer Hund.

¹⁴ Bzw. – in der fundamentalistischen Variante: ... die organisierenden Zentren entziehen sich jeder vernünftigen Begründungspflicht und sind nur der subjektiven Dezision zugänglich.

¹⁵ ... was eher auf das Ausbleiben ernsthafter theologischer Selbstverteidigung zurückzuführen sein dürfte als auf deren Erfolg. Der Positivismus des Wiener Kreises findet kaum noch Nachfolger und auch der kritische Rationalismus eines Hans Albert ist schon lange in die Jahre gekommen.

¹⁶ Mit diesen Feststellungen ist natürlich nicht das wissenschaftliche Niveau der genannten Schriften und Gattungen bewertet, sondern lediglich ihre Reputation in trendsetzenden Milieus. Die tatsächlichen Motive der Produzenten von antiklerikaler Enthüllungsliteratur (etwa über den Qumran-Jesus) dürften mitunter ihrerseits aufklärerischen Lichttests kaum gewachsen sein.

Gibt es eine Rettung in dieser Gefahr? Wo Gefahr ist, soll bekanntlich das Rettende auch wachsen. Der List ist mit Gegenlist zu begegnen. Mit der Gegenlist des umgekehrten Spießes: „Ick bin allhier!“ Um das den Igel zu rufen zu können, muß der Hase allerdings seine Lieblingstätigkeit, das Weglaufen, aufgeben und verweilen. Verweilen wir zuerst beim ersten Igel.

Protestantisches Christentum, so sei behauptet, ist der Selbstaufklärung fähige Religion. Für sein Selbstverständnis ist die Relation von Glaube und Vernunft von entscheidender Bedeutung. Schlagwortartig gewendet: protestantisches Christentum ist vernünftige Religion.

Seit *Luther* gehört zum Kernbestand protestantischer Theologie die Überzeugung, daß der Prozeß der Durchsetzung der Wahrheit des Wortes Gottes nicht durch autoritative Auslegungsmonopole abgeriegelt werden darf, sondern vielmehr der offenen, vorurteilsfreien Erforschung der Schrift, dem offenen Diskurs, zu überantworten ist, in dem sie sich durchsetzen wird. In der Überzeugung, daß „es Recht und Pflicht eines jeden Gläubigen ist, sich durch Lektüre und Studium der Schrift selbst ein sachliches Urteil zu bilden“¹⁷, hat der Protestantismus seit der Reformation gewissermaßen sein konfessionelles Profil gefunden.

Die moderne Theologie seit der Aufklärung hat diesen Imperativ in die methodische Forderung überführt, daß die Wahrheit des christlich-protestantischen Selbstverständnisses im Medium einer allgemeinen vernünftigen Religionstheorie zu erweisen sei. Unter den Theoriebedingungen des 20. Jahrhunderts ist eine solche Religionstheorie typischerweise als Theorie der anthropologischen Funktion der Religion formuliert worden. Die Umrisse eines entsprechenden Ansatzes sind nachfolgend kurz in Erinnerung zu rufen.

2 Die Vernunft der Religion

2.1 Eine Skizze zum anthropologischen Ort der Religion

Die moderne Anthropologie begreift den Menschen bekanntlich als handelndes Wesen. Für die Fähigkeit des Menschen zu handeln ist ein Wesenszug verantwortlich, der auf den ersten Blick gerade das Gegenteil zu bewirken scheint: Der Mensch ist ein „Mängelwesen“¹⁸. Anders als bei allen sonstigen Lebewesen mangelt es ihm an einer Spezialisierung seines Körperbaus und seiner Organe, die ihn an eine bestimmte ökologische Nische optimal anpaßt. Der Mensch münzt jedoch diesen evolutionären Nachteil zu seinem Vorteil um. Seine mangelhafte Spezialisierung macht ihn zum „weltoffenen Wesen“¹⁹. Er vermag sich den jeweiligen Bedingungen durch sein schöpferisches Handeln anzupassen.

¹⁷ G. Wenz, „Martin Luther: ‚De servo arbitrio‘/‚Vom unfreien Willen‘“, in: H. V. Geppert (Hg.), *Grosse Werke der Literatur. Eine Ringvorlesung an der Universität Augsburg*, Bd. II, Augsburg 1992, S. 63–102, hier S. 78.

¹⁸ A. Gehlen, *Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt*, Wiesbaden 1986¹³, S. 20 u. ö.

¹⁹ Vgl. M. Scheler, *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, (1928) in: *ders.*, Späte

Die Weltoffenheit des Menschen ist eine prinzipielle Offenheit. Sie greift über alle konkreten Handlungsziele, die sie sich setzt, immer noch hinaus. Dieses Ausgreifen kann aber nur geschehen, indem der Mensch einen letzten Horizont in Anspruch nimmt, von dem her er seine jeweiligen Handlungsziele formuliert. Der Horizont muß von der Art sein, daß er die freie Wahl der einzelnen Handlungsziele ermöglicht. Es ist ein Horizont vorausgesetzter Ganzheit des Lebens, in welchem Lebensganzen der handelnde Mensch als freier Mensch seinen Ort findet.²⁰

Dem handelnden Menschen muß diese Voraussetzung nicht unbedingt ausdrücklich zu Bewußtsein kommen; sie liegt in der Logik freien Handelns verborgen.

Freies Handeln ist spontanes, kontingentes Handeln. Als solches vermag es sich jedoch nur zu entfalten, wenn es sich selbst begreift. Sich selbst zu begreifen, bedeutet als erstes, den in der Logik des Handelns enthaltenen Ausgriff auf den Horizont der Ganzheit des Lebens zu erfassen. Es bedeutet damit zugleich zu erkennen, in welchem Rahmen sich jenes Handeln zu entfalten vermag.

Das Dasein des Menschen ist nicht insgesamt in Handlung zu überführen. Handeln setzt voraus, daß da überhaupt ein Dasein, ein so und so bestimmtes Dasein ist, das sich handelnd äußern kann. Handeln setzt also einen Umgang mit der kontingenten Faktizität individueller Existenz voraus. Daß ich dieser Mensch bin und nicht jener, geboren an diesem Tag und an diesem Ort, an dem ich es eben bin, als Kind dieser und dieser Eltern etc., das ist dem Handeln vorgegeben, es ist ihm unverfügbar. Auch sonstige biographische Daten enthalten Momente kontingenter Faktizität. Ersichtlich ist das auf den ersten Blick im Hinblick auf den Tod, auf den eigenen, auch im Hinblick auf den Tod mir nahestehender Menschen. Auf den Zeitpunkt des Todes kann ich oder kann man mitunter durch Handeln einwirken, auf den Tod selbst nicht.

Allen Handlungssituationen inhäriert ein Moment von Kontingenz, ein Moment von Abhängigkeit, das nicht in Handlungssinn überführbar ist. Die Abhängigkeit ist zwar, wie gesagt, im Einzelfall keine absolute; aber daß ich von diesen Abhängigkeiten abhängig bin, das gilt absolut.²¹

Beides, der in der Logik des Handelns vorausgesetzte Ganzheitshorizont und das das Handelnkönnen jeweils begrenzende Moment von Kontingenz, läßt sich zusammenfassen als die Dimension der Unverfügbarkeit des Lebens.

Die Tatsache, daß sich Handeln im impliziten Ausgriff auf einen Totalitätshorizont vollzieht, von dem zugleich gilt, daß seine Bestimmtheit durch Momente kontingenter Faktizität gekennzeichnet ist, wird reflexiv

Schriften. Mit einem Anhang hg. v. *M. S. Frings*, Bern/München 1976, S. 7–71, hier: S. 32f.

²⁰ Vgl. *W. Pannenberg*, *Anthropologie in theologischer Perspektive*, Göttingen 1983, S. 356.

²¹ Vgl. *F. D. E. Schleiermacher*, *Der christliche Glaube. Nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt*. 1. Bd. Hg. v. *M. Redeker*, Berlin 1960⁷, § 4, S. 28.

als Vermittlung handelnder Selbstentfaltung durch einen jeweils bestimmten Entwurf eigener Identität. Identität ist gegeben im Entwurf individueller, personaler Lebensganzheit. Sie entsteht, wie insbesondere *George H. Mead* gezeigt hat, im Wechselspiel von Selbstwahrnehmung und internalisierter Fremdwahrnehmung.²²

Was ist nun der Stellenwert und die Funktion der Religion im Rahmen einer dergestalt skizzierten anthropologischen Theorie?

Generell kann Religion als dasjenige Verhalten bestimmt werden, das sich zur Dimension der Unverfügbarkeit des Lebens verhält.²³ Religiöses Verhalten ist die explizite und symbolische Wahrnehmung des Ganzheitshorizonts des Handelns im Medium kontingenter Faktizität. Insofern die Inanspruchnahme dieses Horizonts, die freies Handeln allererst ermöglicht, in jedem Handeln immer schon implizit gegeben ist, ist eine wenigstens implizite Form von Religion als anthropologische Konstante zu behaupten.²⁴

Ein religiöser Entwurf von Identität ist ein solcher Entwurf, in den die Unverfügbarkeit des Lebens bestimmend eingeht.

Der so eingeführte Religionsbegriff ist ein funktionaler Begriff der Religion. Seine Fruchtbarkeit soll im folgenden an einer funktionalen Deutung der reformatorischen Theologie (*Luthers*) kurz demonstriert werden.

2.2 Absolute Kontingenz. Eine funktionale Auslegung reformatorischer Theologie

Reformatorische Theologie versteht das Ereignis der Selbstoffenbarung Gottes in Jesus Christus als ein Ereignis von absoluter Kontingenz. Die Sinnstiftung, die sich hier vollzieht, ist eine Sinnstiftung jenseits allen immanenten Handlungssinns. Denn sie vollzieht sich gerade dort, wo alles Handeln ein Ende hat: im Tod. Gleichwohl und gerade darum ist sie Sinnstiftung; denn sie überführt das, was prinzipiell nicht in den immanenten Handlungssinn endlicher Subjekte überführbar ist, in den Handlungssinn Gottes als des absoluten Subjekts.

²² *G. H. Mead*, Geist, Identität und Gesellschaft aus der Sicht des Sozialbehaviorismus (1934), hg. v. *Ch. W. Morris*, Frankfurt 1973, S. 241. Zum Zusammenhang von Handlungs- und Identitätsbegriff vgl. auch *W. Pannenberg*, Anthropologie in theologischer Perspektive, a.a.O., S. 256.

²³ Vgl. *H. Lübke*, Religion nach der Aufklärung, Graz/Wien/Köln 1986, S. 149.

²⁴ Vgl. die Argumentation von *Eilert Herms*, der ich zustimme: „Weil alles Handeln die Wahl von Mitteln zur Realisierung eines ebenfalls frei gewählten (willentlich anerkannten) höchsten Gutes ist und weil die freie willentliche Anerkennung und Verfolgung irgendeines höchsten Gutes nur möglich ist auf dem Grunde einer tatsächlichen Ahnung (Überzeugung oder gefühlsmäßigen Gewißheit) vom Wesen des Menschseins, seinem Ursprung und seiner Bestimmung und weil schließlich diese gefühlsmäßige Gewißheit von Ursprung und Ziel unserer welthaften Existenz das Wesen jeder Religion oder weltanschaulichen Überzeugung ist, deshalb gilt auch: Menschliches Handeln ist als solches stets und immer getragen von der Religion oder weltanschaulichen Überzeugung des Handelnden.“ *E. Herms*, Ist Religion noch gefragt?, in: *ders.*, Erfahrbare Kirche. Beiträge zur Ekklesiologie, Tübingen 1990, S. 25–S. 48, hier: S. 30.

Im Tod ist auch alle Bestimmtheit der Handlungen Jesu, die Bestimmtheit seiner Identität untergegangen. Wenn sich – vorgestellt im Ereignis der Auferstehung Jesu von den Toten – die Bejahung jenes Lebens als das Ereignis absoluter Sinnstiftung vollzieht, dann impliziert das zugleich, daß auch die Bestimmtheit von Jesu Identität, wie sie sich in bestimmten Handlungen bekundet, durch ihre Negation hindurch affirmiert wird. Darum können im Ereignis dieser kontingenten göttlichen Sinnstiftung alle Kontingenzerfahrungen menschlichen Lebens ihre Aufhebung finden – in der zweifachen Bedeutung dieses Wortes. Sie werden aufgehoben-negiert, indem sie durch das Kreuz Jesu zunichte gemacht werden; und sie werden aufgehoben-affirmiert, indem sie ihre Identität durch ihre Negation hindurch erhalten.

Der Glaubende wird der Nötigung enthoben, die Einheit seiner Identität durch eigene Handlungen aufbauen und legitimieren zu müssen. Er wird davon entlastet, seine Handlungen aus der vermeintlichen Einheit einer solchen Identität herauszuentwickeln und legitimieren zu müssen, die doch immer nur eine partielle und temporäre sein kann. Er entkommt der Nötigung, solche partielle und temporäre Identität zur absoluten Identität steigern zu müssen. Im Anschluß an die ihm in Jesus Christus eröffnete absolute Subjektivität Gottes, wird er instand gesetzt, seine jeweils partielle und temporäre Identität als solche zu akzeptieren. So wird ihm die Möglichkeit freien Handelns eröffnet im vollen Bewußtsein der Kontingenz aktueller Sinn- und Identitätsentwürfe.

Der christliche Glaube ist ein sich selbst und allgemein durchsichtig zu machender Umgang mit der Erfahrung der Aufhebung absoluter Kontingenz in Handlungssinn als dem Bedingungsgrund allen Handelns überhaupt. Aufgrund der Logizität des ihn begründenden Heilsereignisses ist er nicht aus der Vernunft zu deduzieren, wohl aber ist seine Logizität mit den Mitteln der Vernunft allgemein explizierbar. Dies gilt nicht nur für die Logizität seines Begründungszusammenhangs, sondern ebenso für die Logizität seiner funktionellen Entfaltung.

2.3 Die Vollzugsformen des Glaubens: Darstellung, Reflexion, Praxis

Der Selbstvollzug des Glaubens geschieht in drei Grundformen des Handelns: dem symbolisierenden oder darstellenden Handeln, dem reflektierenden Handeln und dem praktischen Handeln.²⁵

²⁵ Bei diesen Grundformen handelt es sich eigentlich um Aspekte des Handelns überhaupt, insofern nämlich, als sich an jedem Handlungsakt eine symbolisierende, eine reflektierende und eine praktische Seite namhaft machen läßt. Die Rede von Grundformen des Handelns ist gleichwohl sinnvoll, weil sich einzelne Handlungsvollzüge durch das Kriterium der Dominanz jeweils einer Handlungsdimension klassifizieren lassen. Die dominante Handlungsdimension ist die vom Handelnden jeweils (primär) intendierte. Vgl. zu dieser Systematik schon *F. D. E. Schleiermacher*, *Ethik* (1812/13) mit späteren Fassungen der Einleitung, Güterlehre und Pflichtenlehre. Auf der Grundlage der Ausgabe von *O. Braun*. Hg. und eingeleitet v. *H.-J. Birkner*. Hamburg 1981, S. 23ff. *Schleiermacher* unterscheidet hier drei Funktionsformen der Vernunft, die „organisierende Function“ (S. 23), die „erkennende“ (S. 24) und die der „Darstellung“ (S. 30).

Für den Selbstvollzug des Glaubens kommt dem darstellenden Handeln der Primat zu. Darstellendes Handeln ist ein Handeln, dessen Handlungsintention in ihm selbst liegt. Es will im Unterschied zum praktischen Handeln nicht etwas herstellen.²⁶ Sein Thema ist das Unverfügbare selbst. Es versucht der kontingenten Selbstverfügung des Unverfügbaren durch Formen darstellenden Handelns zu entsprechen. Die Ausdrucksformen darstellenden Handelns sind Symbol und Ritual.²⁷

Die Adäquanz des im darstellenden Handeln zur Darstellung kommenden Entsprechungsverhältnisses zu reflektieren, ist Sache des reflektierenden Handelns. Dieses vollzieht sich im Kontext wissenschaftlicher Wahrheitssuche überhaupt. Es entwickelt eine Theorie des Ermöglichungsgrundes aller Handlungen (Dogmatik), eine Theorie der christlichen Handlungsformen im Rahmen einer allgemeinen Theorie der Handlungsformen (Ethik, Praktische Theologie) und eine Theorie der geschichtlichen Selbstausslegung des christlichen Handelns (Exegese, Kirchengeschichte).

Das praktische Handeln des christlichen Glaubens gründet im reflektierten darstellenden Handeln. Im darstellenden Handeln erfahren sich die Glaubenden zu schöpferischer Entfaltung ihrer kontingenten Handlungsfähigkeit befreit. Indem sie sich als entlastet erfahren von dem Zwang, den Grund ihrer Handlungsfreiheit selbst reproduzieren zu müssen, wird ihnen die Möglichkeit eröffnet, sich den Mitmenschen zuzuwenden.

Die Zuwendung zum Mitmenschen, „tätige Nächstenliebe“, ist formal immer eine Weise praktischen Handelns. Es zielt darauf, Menschen zu befähigen, selbst in den Formen darstellenden, reflektierenden und praktischen Handelns ihre Freiheit auszudrücken und auszuüben. Welche Handlungsform jeweils konkret die Form der Zuwendung zum Mitmenschen bestimmt, ist abhängig von der Situation, in der sich der Glaubende und sein Mitmensch befinden. Je nach Situation können alle Formen des Handelns den Charakter „tätiger Nächstenliebe“ annehmen.

Die drei Vollzugsformen christlichen Handelns schließen jeweils Nötigungen zu ihrer Institutionalisierung mit ein. Institutionalisierung meint überindividuelle Sicherung der Kontinuität von konkreten Handlungsbedingungen und Handlungsmöglichkeiten.

Die primäre Institution des darstellenden Handelns des Glaubens ist der Gottesdienst, der alle Formen (unmittelbar) christlich-religiöser Glaubenspraxis ein- und anschließt (Gebet, sakrale Musik etc.). Die Gesamtinstitution, die sich um den Gottesdienst herum aufbaut, ist die Kirche.

Die primäre Institution des reflektierenden Handelns des Glaubens ist die theologische Wissenschaft, die ihren eigentlichen Ort im Rahmen der anderen (säkularen) Wissenschaften, d. h. an der Universität hat. So sehr

²⁶ Vgl. die aristotelische Unterscheidung von *poiesis* und *praxis*: Met 1048b 21ff. (Reclamausgabe. Stuttgart 1984, S. 230).

²⁷ Vgl. W. Jetter, Symbol und Ritual. Anthropologische Elemente im Gottesdienst, Göttingen 1978.

der primäre Inhalt der theologischen Wissenschaft das in der Kirche situierte darstellende Handeln ist, so wenig bezieht sie die Formen und Methoden ihres Denkens aus der Kirche. Diese teilt die Theologie vielmehr mit den anderen Wissenschaften und entwickelt sie im Austausch mit ihnen.

Die primäre Institution des praktischen Handelns des Glaubens ist die Diakonie. Inwiefern die Diakonie innerhalb der Kirche zu institutionalisieren ist, hängt von dem Maß ab, in dem sich die Ziele diakonischen Handelns außerhalb der Kirche verwirklichen lassen.²⁸

Ein in der beschriebenen Weise praktiziertes Christentum ermöglicht den Aufbau individuell-freier Identität. Es ist eine sich selbst durchsichtige Form des Umgangs mit der Konstitution von personalem Sein, das sich auch über die Nötigung und über den Sinn von institutionellen Formen des Handelns im klaren ist. Die Selbstdurchsichtigkeit des Glaubens und Lebens befähigt prinzipiell dazu, die durch Formen der Institutionalisierung bedingten Rollendifferenzen in einen gelingenden Aufbau individueller Subjektivität zu integrieren.

3 *Christentum in der postmodernen Moderne*

3.1 Patchworkidentität und Bricolage

Die vorangestellte Skizze sollte veranschaulichen, daß das protestantische Christentum sich in eine schlüssige reflexive Form bringen läßt. Das protestantische Christentum steht mit dem Aufbau einer sich selbst durchsichtigen, spontan agierenden, individuellen, mit sich selbst identischen Persönlichkeit nicht nur nicht im Widerspruch; sondern es vermag dieses Konzept auch in einer Weise zu realisieren, die Probleme löst, die diesem Konzept ansonsten inhärent sind.

Protestantisches Christentum ist darum anschußfähig an die durch die Aufklärung ausgebildeten (meta-)rechtlichen Grundlagen des Zusammenlebens, wie sie in den „Menschenrechten“ ihren Ausdruck finden. Es ist auch anschußfähig an die Lebensformen, die dieses Konzept des Menschseins in den einzelnen gesellschaftlichen Lebensbereichen gefunden hat: Demokratie, soziale Marktwirtschaft, modernes Recht, moderne Kultur etc.

Nun kann man sich aber fragen – und damit komme ich zum zweiten der eingangs erwähnten „Igel“ –, ob die gegenwärtige gesellschaftliche und geistesgeschichtliche Situation noch diejenige ist, für die das umrissene Bild einer mit sich identischen, christlich-religiös begründeten Persön-

²⁸ Die beiden Ziele sind: diakonisches Handeln muß erstens so effizient wie möglich sein, d. h. es muß den tatsächlichen Bedürfnissituationen der Menschen, denen es zugute kommen soll, optimal angepaßt sein. Das zweite Handlungsziel heißt: diakonisches Handeln hat letztlich den Zweck, den Menschen zum Subjekt seines Handelns zu machen; d. h. er soll zum darstellenden Handeln der Erfahrung in Handlungssinn gewendeter absoluter Kontingenz befähigt werden.

lichkeit eine adäquate Realisierungsform darstellt.²⁹ Eingangs wurden ja bereits einige Kennzeichen unserer weithin als „postmodern“ etikettierten gesellschaftlichen Situation in Erinnerung gebracht: Erlebniskultur, individuelle-zufällige Sinnentwürfe, subjektivistischer Dezisionismus, Wertpluralismus. Neuere soziopsychologische Theorien bezweifeln angesichts dieser (post-)modernen Lebenssituation die Zeitgemäßheit der klassischen Identitätskonzeption, wie sie namentlich *E. Erikson* entwickelt hat. Sie bestreiten die Grundannahme dieses Konzeptes, daß das erwachsene Ich sich als selbstgewisses, in sich geschlossenes Ich dadurch bildet, daß es die Phase jugendlicher Identitätskrisen überwindet.³⁰

Der Münchner Sozialpsychologe *Heiner Keupp* hat im Anschluß an andere Fachkollegen die These aufgestellt, daß der von *Erikson* postulierte Übergang von der pluralen, experimentierenden werdenden Identität des Jugendlichen zu der in sich geschlossenen Erwachsenen-Identität eine Fiktion darstellt, die unserer postmodernen Lebenssituation immer weniger angemessen ist. Jene Insichgeschlossenheit der Eriksonschen Identität basiere, so *Keupp*, auf einer relativ großen Geschlossenheit und Beharrungskraft traditioneller Lebensformen, Rollenmuster und Wertvorstellungen, die zunehmend nur noch in gesellschaftlichen Nischen anzutreffen seien. Für eine immer größere Anzahl von Lebensläufen gelte, daß sie die von *Erikson* in Anschlag gebrachte Integrationsleistung nicht mehr zu bewerkstelligen vermögen.

Die Vielzahl der sozialen Rollen, die wir heute auszufüllen haben, und die Verschiedenheit der Wertprofile, die diese Rollen mit sich bringen, erlaube eine vereinheitlichende Integration nur noch um den Preis der Reduktion von Vielfalt zugunsten totalitärer Einheit. „Das Erlebnis einer widersprüchlichen und segmentierten Alltagswelt, die sich nicht mehr in einem umfassenden Weltentwurf integrieren läßt, es sei denn um den Preis esoterischer Sektenbildung, erzwingt eine Haltung, die Widersprüchliches nebeneinander stehen lassen kann und die nicht mehr von einem ‚Identitätszwang‘ beherrscht wird.“³¹

Keupp spricht von der „Patchworkidentität“³², die wir allein noch herzustellen vermögen. Er meint damit ein je individuelles Webmuster unseres Selbst- und Weltverständnisses, das nicht ein für allemal gefunden werden kann, sondern das jeweils neu zu arrangieren ist und in sich auch nicht durch eine biographisch zeitlose Homogenität gekennzeichnet ist.

Man kann in der soziopsychologischen Theorie der Patchworkidentität eine Radikalisierung der Bedeutung des Kontingenzmoments des Lebens

²⁹ Vgl. zum folgenden *K. Tanner*, Von der liberalprotestantischen Persönlichkeit zur postmodernen Patchwork-Identität?, in: *ders./F. W. Graf* (Hg.), Protestantische Identität heute, Gütersloh 1992, S. 96–104.

³⁰ *E. H. Erikson*, Identität und Lebenszyklus. Drei Aufsätze, Frankfurt 1973. S. 123–125. Diese jugendliche Phase ist nach *Erikson* dadurch bestimmt, daß das Ich mit einer Vielzahl von Identitätsentwürfen experimentiert, die aber noch nicht in eine einheitliche Ich-Identität zusammengebunden werden können.

³¹ *H. Keupp*, Riskante Chancen. Das Subjekt zwischen Psychokultur und Selbstorganisation. Sozialpsychologische Studien, Heidelberg 1988, S. 145.

³² A.a.O., S. 146.

sehen. Kontingenz wird gewissermaßen von einem – allerdings daseinskonstitutiven – Randphänomen zur permanenten Erscheinungsform des Lebens. Das Selbstbild des Handlungssubjekts, bislang vorgestellt als Agent mit sich identischer Selbstrealisierung, wird sozusagen wie von einem Stroposkop, einem Dauerblitzlicht, wie man es aus Diskotheken kennt, zerhackt in einzelne Momentaufnahmen. Identität kann nicht mehr im Medium einheitlicher, kontinuierlicher Lebensgeschichten aufgebaut werden. Das Bewußtsein der Fragmentarizität des Ichs wird dominant. Was bislang als pathologisch galt – die in sich komplexe, sich in vielfältige Ichs zergliedernde „Identität“ – wird zum Normalfall.

Aber *Keupp* möchte dieses in sich plurale Identitätsmuster keineswegs als negativ gewertet wissen. „Wir haben es nicht mit ‚Zerfall‘ ... zu tun, sondern eher mit einem Zugewinn kreativer Lebensmöglichkeiten, denn eine innere Kohärenz ist der Patchworkidentität keineswegs abhanden gekommen.“³³

Heiner Keupps identitätstheoretische Beschreibung gegenwärtiger sozialpsychologischer Wirklichkeit ist mit dem, was religionssoziologische Beobachter unserer postmodernen Lebenssituation auf vielfältige Weise beschrieben haben, leicht zu vermitteln. Bricolagetechniken sind das Arbeitsprinzip von Patchworkidentitäten. Sie verhelfen ihnen zu ihrer nur noch situativen Stabilität, sie sorgen für ihre rasche Wandelbarkeit und Veränderungsfähigkeit.

3.2 Christentum in der postmodernen Moderne: Thesen

Ist das mit der Moderne amalgamierte protestantische Christentum an-schlußfähig für die Postmoderne? Welche Realisierungschancen hat es unter den so beschriebenen Bedingungen einer postmodernen Moderne? Welchen Beitrag vermag es zur Lösung der in ihr enthaltenen soziopsychologischen Problemlagen zu leisten? In der postmodernen Manier des Apodiktischen sollen abschließend Antworten auf diese Fragen skizziert werden.

³³ Ebd. Gegen diese Gegenwartsanalyse läßt sich ein Einwand erheben, der ihre Reichweite und ihren Hintergrund betrifft. Man kann nämlich die dieser Analyse zugrundeliegende These von der fortschreitenden Segmentierung der Lebenswelten angreifen. Man kann dieser These die Beobachtung fortschreitender Nivellierung der Unterschiede moderner Lebenswelten entgegenstellen: Unter dem Einfluß der westlichen Marktwirtschaft wird die Welt sich immer gleicher. Historisch gewachsene regionale Identitäten verschwinden, sie werden ersetzt durch Elemente einer universalen Einheitskultur (McDonald's, Coca-Cola). Das läßt sich als Vollzug einer universalen Identifizierungsbewegung verstehen. Die Wirtschaft setzt eine allgemeine Austauschbarkeit jedes mit jedem durch. Die Beschreibung einer postmodernen Identitätsstruktur im Sinne der Keuppschen Patchworkidentität ist vor diesem Hintergrund zu verstehen bzw. um diesen Hintergrund zu erweitern: als freies Experimentieren auf der Basis nicht nur des Endes gewachsener Identitätstraditionen, sondern auch auf der Basis erfahrener Bedrohung durch eine allgegenwärtige Einheitskultur.

These 1: Die postmoderne Patchworkidentität stellt gegenüber dem klassisch-modernen Identitätsbegriff kein totaliter-aliter dar, sondern vielmehr eine Steigerungsform.

Die postmoderne Verabschiedung eines universalistischen Vernunft- und Wahrheitsbegriffs und die ihm zugehörige Konstitutionslogik des Ichs verabschiedet nicht die wahrheitstheoretische Forderung nach Kohärenz, sondern nur die Annahme einer objektiven, universalen, allgemein nachweisbaren Kohärenz des Vernünftigen. Die Kohärenzforderung wird subjektiviert und perspektiviert, aber als solche bleibt sie erhalten.

Die unter dieser Prämisse entstehende Ich-Einheit ist das Produkt einer Vernunft, die der Systematiker der Postmoderne, *Wolfgang Welsch*, „transversale Vernunft“³⁴ genannt hat. Damit ist eine Vernunft gemeint, deren Einheitsstreben sich auf die Verknüpfungsstellen, die Synapsen sozusagen, der einzelnen Ichfragmente bezieht. Identität wird mithin reflexiv. Die Vorstellung einer ein für allemal gefundenen, stabilen Identität, die dann zum nicht weiter infragegestellten Produktionsgrund aller Handlungen zu werden vermöchte, ist in der Tat preiszugeben und zwar zugunsten eines „Lifelonglearning“ von Identität.

Die Nötigung zur Selbstidentifizierung wird dadurch aber nicht geringer, sondern im Gegenteil größer. Die über den Aufbau von Handlungssubjektivität und religiöser Subjektivität ausgemachten Zusammenhänge verlieren nicht an Gewicht, sondern sie werden für die Lebensführung des Subjekts um so wichtiger, je weniger es den Aufbau einer selbstdurchsichtigen Identität als Problem einer bestimmten Altersstufe, nämlich der Jugend, hinter sich lassen kann. In eben demselben Maß wird auch die Einsicht in die mögliche Reichweite solcher Identitätsarbeit wichtiger. Das Verhältnis von Handlungssinn und nicht in Handlungssinn überführbarer kontingenter Faktizität ist immer wieder neu zu bestimmen.

These 2: Die im Christentum angelegten Muster zum Identitätsaufbau sind mit der (post-)modernen Situation des Identitätsaufbaus in hohem Maße kompatibel.

Der Identitätsgrund des Christentums – Kreuz und Auferstehung Jesu – ist (wie oben beschrieben) ein in sich selbst kritisches Geschehen. Identitätsbildung findet hier im Durchgang durch Identitätsvernichtung statt. Hier wird eine Identität begründet, deren Einheit in der gewonnenen Möglichkeit besteht, sich immer wieder neu zu sich selbst zu verhalten. Luthers „*simul iustus ac peccator*“ kann geradezu als das positiv gewendete Produktionsprinzip einer postmodernen, d. h. aktualistischen, fragmentaristischen Identität gewertet werden.³⁵

³⁴ W. Welsch, *Unsere postmoderne Moderne*, Weinheim 1991³, S. 295.

³⁵ Man kann dieses Selbstverständnis aber auch schon im neutestamentlichen, insbesondere johanneischen Geistbegriff angelegt finden, näherhin im Verhältnis von Christus und Hl. Geist. Der Geist ist einerseits mit Christus identisch, andererseits von ihm zu unterscheiden. Der Geist leistet die Selbstvergegenwärtigung Christi als des Identitätsgrundes je neu. Man muß um ihn bitten, er geht in den Besitz des Glaubenden niemals einfach und schon gar nicht ein für allemal über; gleichwohl ist die Geistteilhabe verlässlich.

Die Vielfalt der auf der Basis dieses Identitätsgrundes entstehenden Identitätsmuster dokumentiert die Geschichte des Christentums selbst. Nach einem bekannten Wort *Ernst Käsemanns* „begründet ...“ schon der Schriftkanon „... als solcher nicht die Einheit der Kirche ...“, sondern „... die Vielzahl der Konfessionen“.³⁶

Die Selbstvergegenwärtigung Christi im Heiligen Geist legitimiert die je neue und selbsttätige Aktualisierung der christlichen Botschaft; wobei als Wahrheitskriterium solcher Aktualisierung nicht eine ein für allemal gesetzte substantielle Deutung des Heilsgeschehens fungiert, sondern dessen Strukturlogik. Die jeweils aktuelle Deutung des Heilsgeschehens muß von der Art sein, daß sie den sich an sie anschließenden Subjekten die Möglichkeit freier Selbstausslegung eröffnet.

These 3: Die Eigenart spezifisch christlicher Identität besteht darin, daß sie nicht eine bestimmte materiale Identität fundamentalistisch fest-schreibt, sondern das Bildungsprinzip von Identität überhaupt symbolisch darstellt und reflektiert.

Die postmoderne Situation als die Situation gesteigerter Moderne produziert in verstärktem Maße fundamentalistische, also antimoderne Identitätsformen. Die Angst vor der Offenheit konkurrierender Identitätsangebote treibt geradezu in die Festungen stabiler Identitätsangebote. Der Preis für die Annahme eines solchen Angebots ist hoch. Er besteht in der Preisgabe einer reproduktionsfähigen Identität zugunsten der Annahme eines fixen Identitätsmusters. Erreicht wird eine Steigerung des Selbstwertgefühls der beteiligten Individuen, die sich dieses Wertes durch bestimmte symbolisierte Wissens- und Handlungsformen sozusagen im Ringtausch wechselseitig versichern. Dabei muß den jeweiligen Wissens- und Handlungsformen selbst kanonische Bedeutung zugeschrieben werden. Dogmatisch gesprochen: Christus und Geist gehen eine starre Verbindung ein. Das Christusverständnis wird durch ein ganz bestimmtes, partikulares Geistverständnis präfiguriert. Damit kann zweifellos u. U. eine optimale Anpassung an ein bestimmtes lebensweltliches Segment erreicht werden. Anschlußfähig ist dieses Selbstverständnis dann aber nur für diejenigen, deren Lebensweltkoordinaten mit denen der betreffenden Gruppe übereinstimmen. Die Kirche wird zur Sekte.

Das Christentum in der Postmoderne muß der Versuchung widerstehen, zur Sekte zu werden. Es darf nicht zur „kognitiven Minderheit“³⁷ werden, der es nur noch um den Selbstschutz ihrer internen Plausibilitätsstrukturen zu tun ist.

These 4: Das Christentum steht in der (Post-)Moderne in der Gefahr eines Identifikationsverlustes, der in der Reflexivität seines Identitätsbegriffs gründet.

³⁶ E. Käsemann, Begründet der neutestamentliche Kanon die Einheit der Kirche?, in: ders. (Hg.), Das Neue Testament als Kanon. Dokumentation und kritische Analyse zur gegenwärtigen Diskussion, Göttingen 1970, S. 124–133, hier: S. 131.

³⁷ P. L. Berger, Zur Dialektik von Religion und Gesellschaft. Elemente einer soziologischen Theorie, Frankfurt/M. 1988, S. 155.

Das Antriebsmoment der zuletzt beschriebenen fundamentalistischen Gruppen enthält durchaus ein Wahrheitsmoment. Dieses ist darin zu sehen, daß das Christentum zur Ausbildung einer Identität finden muß, die sich in anschaulichen Lebensformen äußert, die an die jeweiligen konkreten Identitätsbedürfnisse der Menschen anschließt. So sehr das Christentum seine Identität als Religion darin hat, daß es den Reproduktionsgrund von Identität überhaupt thematisiert, so wenig kann sich diese Identität als gleichsam rein formale Identität darstellen. Sie hat vielmehr je konkrete *soziale* Lebensformen auszubilden.

Derselbe Sachverhalt läßt sich auch in der von *Ernst Troeltsch* ausgebildeten religionssoziologischen Terminologie ausdrücken: Das Christentum darf nicht zur „Sekte“ werden, aber es darf sich auch nicht in der „Mystik“ bloß individueller Innerlichkeit, bloß individueller Privatheit erschöpfen.

Die Nötigung zur sozialen Konkretisierung ist also nicht nur positivistisch-biblizistisch zu begründen. Sie ist aber auch nicht nur systemtheoretisch-funktional zu begründen. Sondern der Grund für die Nötigung zu sozialer Konkretisierung liegt gewissermaßen im richtig verstandenen christlichen Prinzip selbst: Der Grund von Identitätsbildung überhaupt kann nicht abstrakt dargestellt werden, sondern nur im Medium bestimmter Lebensformen. Freiheit braucht eine Gestalt. Allerdings muß die Art dieser Gestalt für ihre permanente Neugestaltung offen und durchsichtig sein:

These 5: Die Volkskirche ist das der (post-)modernen Situation angemessenste Modell der Selbstgestaltung des Christentums. Sie ist es gerade darum, weil sich in ihr festinstitutionalisierte Rahmenbedingungen und gestaltungsoffene Räume gegenseitig ergänzen können.

Die Institutionen der Volkskirche sind prinzipiell sachgemäß, prinzipiell, also nicht unbedingt in ihrer jeweils konkreten Gestalt. Sie sind funktionsorientiert und kompetenzgesteuert, gewähren also im Prinzip jene Effizienz, die institutionalisierte Formen den von ihnen intendierten Zwecken anpaßt.

Das volksskirchliche Prinzip ist strukturell nicht abhängig von der Zahl ihrer Mitglieder. Auch unter den Bedingungen eines weiter fortschreitenden Rückgangs der Mitgliederzahlen ist an ihm festzuhalten. Denn es bietet die beste Gewähr dafür, daß das Christentum sich als diejenige Religion darstellen kann, deren Ziel die Darstellung der Selbstreproduktion von Identität ist.

These 6: Die Darstellung der Selbstreproduktion von Identität vollzieht sich konkret zunehmend als produktiver Umgang mit der eigenen Lebensgeschichte.

Die eigene Lebensgeschichte wird immer mehr zum zentralen Gegenstand religiöser Deutungsarbeit. Das protestantische Christentum eröffnet Deutungs- und Umgangsformen mit der eigenen Biographie, es erlaubt einen kritischen Umgang mit ihr und erschließt ihr neue Möglichkeiten.

4 Nicht ganz ernsthaftes, durchaus postmodernes Nachwort zum Problem der Selbstreproduktion von Identität

Ein Hase und eine Häsin werden von einer Meute Jagdhunde gehetzt. Mit knapper Not retten sie sich in eine Erdhöhle; vor dem einzigen Ausgang klaffen drohend die Hunde. „Was machen wir jetzt nur“, fragt angstvoll die Häsin. Darauf der Hase ganz cool: „Wir warten jetzt einfach – bis wir in der Überzahl sind.“

„Distanzierte Kirchlichkeit“ –

Wie können wir damit umgehen?¹

Heinrich W. Grosse

1 Warum bzw. für wen sind unterschiedliche Formen der Kirchenbindung ein Problem?

Als hauptberufliche oder ehrenamtliche kirchliche MitarbeiterInnen gehören wir alle zur Minderheit jener Kirchenmitglieder, die bewußt Verantwortung für den Weg der Kirche mitübernehmen. Ich vermute, die meisten von uns irritiert, daß bei einer repräsentativen Umfrage mehr als 2/3 der evangelischen Kirchenmitglieder angaben, sich überhaupt nicht am kirchlichen Leben zu beteiligen;² wir empfinden die Nicht-Teilnahme am sonntäglichen Gottesdienst oder an anderen gemeindlichen Veranstaltungen und Gruppen in der Regel wohl ebenso als Problem wie die kontinuierlichen Kirchaustritte. Das gleiche gilt für den wahrnehmbaren Rückgang an Wissen über Inhalte christlicher Tradition.

Unsere Irritationen sind verständlich. Sie haben auch gute theologische Gründe, wenn man davon ausgeht, daß das „Priestertum aller Gläubigen“, daß mündiges Christsein nicht möglich ist ohne eigene Auseinandersetzung mit biblisch-christlichen Traditionen und ohne Formen gemeinschaftlichen Lebens und Handelns.

Dennoch müssen wir uns davor hüten, von der Feststellung tatsächlicher (oder vermeintlicher) Probleme in den Bereichen Kirchenmitgliedschaft und kirchliches Leben allzusehnell zu Schuldzuweisungen an andere zu gelangen. Das geschieht, wenn wir bestimmte Gruppen von Kirchenmitgliedern ohne großes Zögern als „Problemgruppen“ charakterisieren und kritisieren, weil sie unseren Normen von Kirchlichkeit und Christentum nicht entsprechen. Der Soziologe *Holger Tremel* richtet deshalb an die

¹ Überarbeitete Fassung eines Vortrages vor Mitgliedern des Kirchenkreistages Garbsen.

² Studien- und Planungsgruppe der EKD (Hg.), *Fremde – Heimat – Kirche. Erste Ergebnisse der 3. EKD-Umfrage über Kirchenmitgliedschaft*, Hannover 1993, S. 31 (Im folgenden zitiert als: 3. KMU, Erste Ergebnisse).